

ІДЕЯ ПРОГРЕСУ: ОСМИСЛЕННЯ У ФІЛОСОФІЇ СРІБНОГО ВІКУ

В даному дослідженні розглядаються етапи формування ідеї прогресу і роль християнської традиції в цьому процесі; показуються особливості західно-християнського і східно-християнського розуміння сутності історичного розвитку людства; в історико-філософському контексті розкривається зміст поняття «суспільний ідеал». Представлено розуміння історії, осмислення прогресу у творчості С.М. Булгакова, Л.П. Карсавіна, В.С. Соловйова та інших мислителів. Робиться висновок про те, що неприпустимо пов'язувати суспільно-історичний розвиток тільки з емпіричним соціальним буттям. В цьому випадку прагматичні цілі, матеріальні інтереси домінуватимуть над духовними, моральними смислами людського буття.

Ключові слова: філософія історії, прогрес, суспільний ідеал, історія філософії, християнська традиція, філософія Срібного віку.

В данном исследовании рассматриваются этапы формирования идеи прогресса и роль христианской традиции в этом процессе; показываются особенности западно-христианского и восточно-христианского понимания сущности исторического развития человечества; в историко-философском контексте раскрывается содержание понятия «общественный идеал». Представлено понимание истории, осмысление прогресса в творчестве С.Н. Булгакова, Л.П. Карсавина, В.С. Соловьёва и других мыслителей. Делается вывод о том, что недопустимо связывать общественно-историческое развитие только с эмпирическим социальным бытием. В этом случае прагматические цели, материальные интересы будут доминировать над духовными, нравственными смыслами человеческого бытия.

Ключевые слова: философия истории, прогресс, общественный идеал, история философии, христианская традиция, философия Серебряного века.

This study examines the stages in the formation of the idea of progress and the role of the Christian tradition in this process; the features of the Western Christian and Eastern Christian understanding of the essence of the historical development of mankind are shown; in the historical and philosophical context the content of the concept of “social ideal” is revealed. Presented understanding of history, understanding of progress in the work of S.N. Bulgakov, L.P. Karsavin, V.S. Solov'ev and other thinkers. The conclusion is drawn that it is inadmissible to connect social and historical development only with empirical social being. In this case, pragmatic goals, material interests will dominate the spiritual, moral senses of human existence.

Key words: *philosophy of history, progress, social ideal, history of philosophy, Christian tradition, philosophy of the Silver Age.*

Всмысл. Ідея прогресу була однією з засадничих для філософії Просвітництва наряду з обґрунтуванням ідей моральнісної автономії індивіду, перетворення суспільства, вирішальної ролі освіти, науки у розв'язанні соціальних питань тощо. Віра у можливість безкінечного вдосконалення людини, людського роду, а в цьому й полягає суспільний поступ, прогрес, безумовно, породжувала історичний оптимізм як ознаку просвітницької доби. Тому не дивно, що ідея прогресивного розвитку (від лат. progressus – рух вперед, успіх), що передбачає спрямування соціально-історичного руху від нижчого до вищого, від менш досконалого до більш досконалого, набувала все більшої популярності у наступні століття.

Як зазначається у статті солідного науково-довідкового видання, прогрес увійшов в науку як віддзеркалення секуляризованої версії християнської віри у провидіння, а витокami цієї ідеї були ще міркування щодо вдосконалення полісу, міста-держави, Платона в роботі «Закони», Аристотеля в «Політиці» [1]. Тобто, ідея суспільного вдосконалення наскрізь проходить через історію аж до сьогодення, проникаючи поступово навіть у мистецтво. Зокрема, Г. Спенсер вважав, що і у природі і у суспільстві діє той же самий принцип еволюції – безперервно зростаючої складності в організації та функціонуванні живих систем; М.Ж.А.Н. Кондорсе зводив історію суспільства до історії прогресу людського розуму, до загального розумового і моральнісного вдосконалення, хоча і відзначав, що це є не завжди шлях добродії, адже в історичному русі діє не тільки істина, але й заблудження розуму; вже у ХХ ст. М. Вебер зміст прогресу пов'язував з процесом раціоналізації суспільного життя тощо. Висувалися й певні критерії прогресу, що також спостерігалось

протягом усієї людської історії. Це й зростаючий релігійний поступ (Августин) й утвердження індивідуальної свободи автономно діючої моральної особи (Ім. Кант) й суспільне вдосконалення на базі наукових знань (Т. Кампанелла, Кондорсе, Дж. Віко, О. Конт) та ін. У новітню історію прогресивний розвиток асоціювався з успіхами в індустріалізації, урбанізації, досягненнями в техніці.

Сучасне суспільство переглядає результати соціального розвитку, ведуться пошуки нових концепцій, які б могли бути альтернативними до тих, що спираються на усталене розуміння прогресу, які б могли б злагодити соціальний та духовно-культурний розвиток таким чином, аби не допускати будь-яких руйнівних процесів (Р. Нізбет, І. Уоллестайн, У. Баклі та ін.) [1, с. 359]. Отже, зважаючи на коротко представлену історію постановок питання щодо сутності прогресу, завданням даної статті є аналіз деяких підходів до розуміння прогресу, вироблених філософами доби Срібного віку.

Основна частина. Філософія досліджуваної доби ідейно виходить з вчення В.С. Соловйова, тому передусім доцільно звернути увагу на його невеличку за обсягом статтю під красномовною назвою «Тайна прогресу» [2]. Написана вона у публіцистичній манері, так як друкувалася вперше на газетних шпальтах, але значення її велике. За іронією автора, який нагадує читачам сюжет однієї з казок про те, як людина моральносно схильна до марних сподівань, до впевненості в тому, що рано чи пізно їй якимось чудесним образом будуть надані бажані життєві блага, приховуються актуальні суспільні проблеми. Філософ закликає згадати минулу історію людства, побачити у наведеному казковому сюжеті «зовсім не казковий смисл», констатує серйозність проблеми, яка ніби сучасниками й не помічається: «Сучасна людина в полюванні за мінливими, хвилиnnими благами і летючими фантазіями втратила праведний шлях життя» [2, с. 557]. Щоби повернутися до самої себе, людина має переоцінити пройдений історичний шлях, отже: «Замість того, щоб без праці виглядати примарних фей за хмарами, нехай вона (людина – І.С.) попрацює над тим, щоб перенести цей священний тягар минулого через дійсний потік історії» [там само].

В.С. Соловйов, як бачимо, дає настанову не вірити казкам, у яких, наприклад, «старезна баба перетворюється в цар-дівицю», а спиратися ліпше не на хибні (хоча й привабливі чимось) образи, а на «дійсні зусилля і самовідданий подвиг», які тільки й можуть забезпечити історичний рух – поступ «вперед, взявши на себе всю тяжкість старовини» [див.: 2, с. 557]. У можливості справді прогресивного поступу історії, на думку філософа, слід спиратися на

сформовані минулим традиції, власні сили, але головне – перетворювати світ, зважаючи на релігійні основи людського буття: «Якщо ти хочеш бути людиною майбутнього, сучасна людина, не забувай в задимлених руїнах отця Анхиза і рідних богів. <...> Той, хто рятує, спасеться. Ось тасмниця прогресу – іншої немає і не буде» [2, с. 557], – констатує філософ, тим самим надаючи спрямування й тлумаченням своїх ідейних спадкоємців щодо смислу прогресу. Ігумен Веніамін (Новик) про одного з них зауважує наступне: «С. Булгаков мислить християнську актуалізацію в соціальної сфері в душі аналогічних концепцій В.С. Соловйова» [4, с. 319].

В оригінальну концепцію історичного розвитку розгортається розуміння суспільного буття С.М. Булгаковим, яке обов'язково має поєднувати духовне життя людини і економічне, де перше визначає друге. На його думку, тільки докорінний перегляд основ людської життєдіяльності допоможе вибудувати «філософію господарства», яку він створює саме як філософію. Ця концепція має враховувати передусім смисли людського життя, тим самим виходити за межі механіцизму, який домінував у економічних науках. С.М. Булгаков пише: «... якщо економічна наука і може ще дещо передбачити про характер економічного ладу в найближчу добу, то цим ще нічого не буде сказано про те, яким буде духовне життя цієї епохи, якою буде людська особистість. Адже повірити, що економічна реформа призведе до духовного відродження, можна, тільки прийнявши попередньо таке вчення про людину, за яким вона “є тільки те, що є”, є цілком рефлекс економічної обстановки або класового положення» [3, с. 122]. Філософ неодноразово підкреслював, що у сучасній його суспільствознавчій думці панує хибне розуміння людини і основ її господарської діяльності, як і перекручене, невідповідне дійсній людській культурі, ставлення людини до природи.

С.М. Булгаков виходив з того, що господарство є, безумовно, боротьбою людства зі стихійними силами природи, є процесом олюднення природи, але метою тут виступає захист людського життя, його розширення, поява нових можливостей буття. Викривлена ж свідомість приводить до того, що, з одного боку, посилюється розуміння того, що тільки з особистістю слід пов'язувати рух історії, а, з іншого боку, та ж особистість стає на руйнівний шлях заперечення минулих історичних досягнень, коли вихід з суспільних негараздів бачить виключно у революційних перетвореннях: «... практично будь-який рух в історії, – зауважує Булгаков, – відбувається через особистості, бо тільки особистості належить дієвість. Закликаючи до реформи, до революції, соціалізм змушений звертатися до

особистостей, закликати їх як би до непослуху щодо соціальних законів, до того, щоб перерости дане соціальне середовище, піднятися над його всесиллям» [3, с. 222]. Виникає питання, а чи забезпечує цей рух досягнення поставлених завдань? Як зазначає сучасний дослідник М.А. Котляров, «За Булгаковим, немає ніяких гарантій, що при новій організації особистість не виявиться менш спустошеною і морально розкладеною» [5, с. 8], тому філософа надзвичайно турбує проблема загострення класової боротьби у суспільному житті, небезпека для конкретних людей такого суто революційного розвитку подій.

Якщо зважити на власні слова С.М. Булгакова, то він актуалізував проблему прогресу наступним чином: «При загальній вірі в прогрес залишається без відповіді питання, хто ж є тут зачинателем, носієм цього прогресу? Звідки знайдеться у нього для цього сила? Якщо даним є світ негідників, то звідки ж візьметься чеснота для його перетворення?» [3, с. 222]. Тобто, його турбує суб'єктивна підстава соціальних перетворень, адже нерозвинена в духовному плані людина може бачити і ставити питання тільки про матеріальний бік проблеми, забуваючи про те, що суспільна справедливість як ідеал не може бути зведена лише до розподілу матеріальних благ. У такому разі прогрес буде мати хибний характер: «Прогрес є безкінечним, але тою “дурною безкінечністю”, заперечною, а не позитивною...» [6, с. 363], – констатує результат такого розвитку філософ. Як цілком справедливо зауважується, «Філософ ясно показує, в чому полягає “релігійна спокуса соціалізму” – в обіцянці чудесного перетворення каміння на хліби. Однак, люди при цьому, за Булгаковим, потрапляють в “полон господарства”» [5, с. 8].

Ось чому шлях суспільних перетворень С.М. Булгаков бачить інакше. Прогрес, отже перехід до нової, більш гуманної, суспільної організації життя, він пов'язує з поступовістю у розвитку, вихованням особистості, здібної розуміти не тільки особливу роль економічних чинників в історії, отже і у задоволенні її матеріальних потреб, але здібної й визнавати не менш важливе підґрунтя історичного та її особистого буття, що полягає у духовному чиннику. На думку філософа істинно прогресивним буде лише тоді суспільний рух, коли він «одухотворяє людину», звільняє її дух, що означає необхідність зв'язку економічного прогресу з цілями духовного розвитку людини. При цьому філософ підкреслює взаємозалежність економічних питань і соціальних. Йдеться про те, що неприпустимо розв'язувати питання економічного прогресу, розвитку продуктивних сил, нехтуючи питанням про соціальний прогрес, розподіл вироблених благ, перспективи індивідуального духовного буття.

Таким чином, об'єднуючи проблеми соціальні, духовно-культурні, економічні в деяку цілісність, що визначає положення людини у суспільстві, філософ створює релігійну політичну економію, розглядає виробничу діяльність в руслі християнського вчення, адже для християнства «... зростання багатств є благо тільки як засіб звільнення людського духу...» [5, с. 9]. Підхід С.М. Булгакова називають і прикладною етикою християнства через те, що «Сутність християнського соціалізму ... полягає у концептуальному сполученні “правди соціалізму” і християнської етики» [4, с. 325].

Л.П. Карсавін, розмірковуючи про сенс і можливості прогресивного суспільного розвитку, передусім розглядає підстави існування людини і загалом людства, взаємини особи і суспільства, умови їх єдності, вважаючи, що поза розгляду цих проблем, пізнання суспільства буде принаймні утрудненим. Він виходить з того, що людство, яке розвивається, обов'язково має пізнавати саме себе. Причому самопізнання всединого людства є тотожним самопізнанню кожної індивідуальності. Звідси мета історичної науки, як вважає філософ, полягає передусім у пізнанні емпіричних обставин розвитку людини, яка і виступає у якості історичного суб'єкта. На думку Карсавіна, без історії як науки не може бути і самої історії. Ця теза навряд чи потребує підтвердження, адже дійсно не існує абстрактних особистостей, які б здійснювали певну діяльність [див.: 7, с. 413]. Свою філософію історії мислитель вибудовує в межах релігійного світогляду, прагнучи при цьому показати його поступ, відтворити особливості принципів, що його визначали – теїзм, пантеїзм тощо.

Отже, історичне пізнання лежить в полі емпіричного, для існування якого необхідні певні передумови. У якості таких передумов не може виступати пантеїстична релігійна культура, яка схильна розглядати множинність Абсолютного в світі як ілюзію і факт падіння. Цей погляд відтворює позицію знецінення історичного буття і його пізнання [8, с. 288]. Сама емпірія, у такому випадку, набуває неясні контури буття, зникаючи через зняття в Абсолютному [8, с. 289]. Теїзм схильний до дуалізму, знаходить вираз у розділенні абсолютного і відносного буття, що в ході історії розглядається на підставі категорій позитивного прогресу чи регресу. В іудейському варіанті теїзм представляє собою здійснюваний шлях людства згідно з Божим задумом; зосередження на емпіричному є для нього властивим. Еллінський же теїзм, напроти, покликаний з'ясовувати закони буття. Разом усі ці варіанти, як показує мислитель, доповнюють один одного, недостатність же кожного з них закінчується атеїзмом і скепсисом [8, с. 291].

Історичний рух несе в собі, як зазначає Л.П. Карсавін, націленість на суспільний ідеал і прагнення його досягти. Але і в цьому питанні спостерігається розбіжність між релігійними традиціями. Пантеїстична культура мириться з будь-яким суспільним ладом і залишається байдужою щодо ідеї суспільного ідеалу. Вироблений же емпіричною реальністю ідеал в такому випадку буде не плодом даної культури, а чисто продуктом певного суспільно-історичного розвитку. Теїстична культура вказує на чітку грань, що розділяє Абсолют і емпірію. Суспільство, історичні процеси в цій традиції обумовлені процесом сходження ідеї в емпіричний світ, в якому знаходить своє місце думка про закладені в ній закони та завдання, отже саме Абсолютне розглядається тут в емпіричному розумінні. Ця культурна традиція породжує суспільний ідеал, виходячи з розуміння громадськості як категорії відносного (не Абсолютного) буття. Ідеал у такому разі знаходиться або в минулому, або в майбутньому. Теїстична культура не може примиритися з неповним втіленням ідеалу і таким чином приходять до констатації факту про неможливість його здійснення. Дане утруднення, як роз'яснює філософ, яке виявляється у зіставленні іудейського історизму і еллінського соціологізму, розв'язується у християнській культурі, де спостерігається подолання дуалізму Бога і людини в Абсолютному, завдяки ідеї Боговтілення [8, с. 291].

Для християнської культури емпіричне буття є реальністю, а не сплеском Абсолютного або ілюзією. Суспільне буття має в цій традиції божественне походження, яке не відкидається, однак не є досконалим, вимагає удосконалення, зусиль і власне самої людини. Заповнення певними смислами, цінностями, ідеалами, тим самим вдосконалення суспільного буття передусім полягають в емпіричному перетворенні, динамічному процесі наближення цього виміру буття до вседності і теофанії. Християнство визнає різні форми суспільного устрою як явищ самих по собі цінних, але недосконалих. Суспільність як така в цій традиції існує як емпірична реальність, тому безумовно потребує у своєму розвитку орієнтації на суспільний ідеал, який знаходиться не в якомусь окремому часі, а охоплює собою всечасову єдність [8, с. 305]. Однак при цьому визначенні загальних християнських настанов, Л.П. Карсавін вказує на те, що західне і східне християнство по-своєму тлумачать ідеал. Внаслідок виробленого в західно-християнській культурі уявлення про Богобуття, принципово відмінного від буття емпіричного, ідеал сприймається не як надчасове, але позачасове, не як всепросторове, але позапросторове, не як вседине, але єдине. Отже, Богобуття має

характер реальності, ніяк не пов'язаної з цим світом, а це означає, що у західній свідомості ідеал поступово сприймається відносним, нереальним [там само]. Таким чином емпірія замикається сама на себе, суспільний лад є таким, що визначається зовнішніми законами, тимчасовою формою існування, отже його суперечності мають розв'язуватись у надемпіричному житті. Санкція існування громадськості, таким чином, полягає не у всеюдності, а у законі, який повинен бути обмеженим і емпірично здійсненим.

Виявивши, таким чином, тенденцію до розриву між емпіричним і Божественним, характерну для західно-християнської культури, Л.П. Карсавін вказує, що Божественне, отримуючи властивість бути недоступним в емпіричному світі, закономірно стає трансцендентним. Ось чому, філософ стверджує: «Мета емпірії покладається не поза нею, а в ній самій...» [8, с. 306]. Таким чином, усі прагнення є зверненнями до часу звершення Абсолютного, що породжує, в свою чергу, орієнтацію на категорії позитивного прогресу – регресу. Це стається тому, що суспільний ідеал при скептичному зосередженні на буттєво обмеженій емпірії береться не з всединого суб'єкта, а з самої емпірії. В свою чергу, емпірія, яка видається за повноту буття і улаштування суспільства, тягне за собою пріоритет матеріального начала, цінності матеріальних благ тощо. Звідси у західно-християнській культурі суспільство постає як сукупність атомів. Внаслідок цього поступове здійснення суспільного ідеалу розглядається як «поворот» до того суспільно-історичного розвитку, де вихідною точкою виступає окремий атом, а не єдність багатьох. Отже, якщо за основу суспільного буття береться принцип самоствердження окремого «атому», то система відносин у суспільстві в такому випадку вже не обумовлюється ані Божим законом, ані суспільним ідеалом (неемпіричного порядку), що веде суспільство до закономірного скепсису і анархії. Відзначимо, що починаючи десь з XII століття під впливом мирського буття формується у західно-християнській культурі тенденція все меншої орієнтації на ідеал, що знаходиться поза світу емпірії, і в цьому Л.П. Карсавін бачив історичні передумови появи, з однієї сторони, суто емпіричного ідеалу розвитку, позбавленого вищого начала, а з іншої – появи підстав для формування соціальних утопій, забарвлених хибною релігійністю, матеріалізмом та атеїзмом [8, с. 308].

Роз'яснюючи особливості східно-християнської православної релігійної традиції, Л.П. Карсавін вважає її ближчою до середньовічної європейської, хоча в той же час і відмінною від неї. В першу чергу він відзначає, що в православній культурі стверджується орієнтація на

поєднання емпірії і Абсолюту, при чому коли йдеться про суспільне буття не применшується жодна зі сторін, які виступають синтезом або єдністю.

Як вже зазначалось на початку статті, ідея прогресу має давню історію. Є сенс підкреслити зараз, що особливу роль у її становленні зіграла все таки епоха Відродження, важливий момент в європейській історії, коли на зміну християнській церковній доктрині приходять деякий новий тип світорозуміння, який вбирає в себе спадщину еллінської філософії, а також елементи кабалістичного погляду на світ, де матерія має характер живої субстанції. Людина фактично ставить себе нарівні з Богом, намагаючись підпорядкувати собі природні стихії через власний дух, проникнути в глибини знання матеріально-чуттєвого світу, шукаючи з ним діалогу. Таким чином, на арену історії виводиться безпосередньо незалежний людський розум як інструмент будь-якого пізнання. На цьому тлі закономірно з'являються футуристичні соціальні утопії Т. Мора, Т. Кампанелли та ін. [9, с. 14]. В цей же історичний період утверджується ідея суспільного прогресу. В подальшому, в епоху Просвітництва, ця ідея укріплюється вірою в майбутній позитивний рух до реалізації суспільного ідеалу [10, с. 274].

Однак в реальному житті суспільний ідеал, відтворений в теоріях прогресу, не тільки не втілюється, але й, як показує Л.П. Карсавін, і не може бути в принципі досяжним. Для прихильників ідеї суспільного прогресу теперішній час не сприймається часом втіленого ідеалу – цей ідеал втілений або не в повному обсязі, або його втілення знаходиться за емпіричними горизонтами сьогодення, десь у майбутті. Щодо ж історичного регресу, то це – в минулому. Нині, як вважає філософ, будь-яке утвердження ідеї прогресу буде вважатися фікцією. Адже нескінченний емпіричний прогрес не має в собі завершення і остаточного здійснення, хоча й усталено характеризується як нескінченна гряда тимчасових підйомів і падінь. Всі ці моменти розглядаються у часі окремо, позбавлені абсолютного виміру, тому не можна вивести якійсь остаточні критерії прогресивного руху, які б надалі не були б спростовані іншими критеріями. На думку Л.П. Карсавіна, теорія прогресу зберігає своє існування лише в емпірії, адже будь-яке прагнення втиснути Абсолютний ідеал в обмежений простір і час означало б знищення самої теорії прогресу. З іншої сторони, недоведеність щодо прогресу як процесу виключно блага, спостерігається фактично у всіх сферах людської діяльності.

Філософ звертає увагу на те, що згодом поняття прогресу та регресу, якими означається історична реальність, можуть помінятися місцями. Так, Л.П. Карсавін наводить приклад, що техніка, яка є одним

із символів прогресу та яка була покликана звільнити людину від обов'язкової виснажливої праці, у своєму розвитку невблаганно змінюється, ускладнюється, і може в певний час перетворити саму людину на безглузду тварину [8, с. 333]. Отже, ідеал прогресу стає складною проблемою суспільного життя, нинішнє сьогодення лише підтверджує перестороги філософа. На його думку, буття суспільства, що удосконалюється, не може покладатися на «царство емпірії», а має наповнюватися новою, зміненою емпірією. Подібну якісну зміну Л.П. Карсавін порівнює з містичним досвідом, коли містик, не втрачаючи життєвий світ і самого себе, набуває інше буття, досягаючи певної межі з'єднання з Богом [8, с. 360]. Окрім цього, як застерігає філософ, не варто прагнути у міркуванні щодо прогресу, ідеалів до однозначності, адже з часом будь-які ідеї зазнають змін, навіть буття, та й де віднайти впевненість, що наступні покоління будуть відчувати пієтет перед цими ж ідеями, ідеалами і жити вірою в їх здійснення [8, с. 335].

Висновки. Загальним підґрунтям розв'язання проблеми прогресу у практиці суспільного буття слугує для філософів доби Срібного віку православно-релігійний світогляд, що виходить з принципу всеєдності, під який підпадає сама людина і її життєвий світ, та що робить неможливим тлумачення суспільно-історичного поступу лише на рівні емпіричного соціального буття. Поза релігійно-абсолютного виміру людського буття будь-які ідеали не здатні удосконалити суспільний устрій, адже прагматичні цілі матеріального порядку лише віддаляють людину від її сутності, духовно-моральнісних смислів її буття.

Література:

1. Василенко И.А. Прогресс // Новая философская энциклопедия: В 4-х томах [Текст]; [Ин-т философии РАН, Нац. общ.-научн. фонд; Научно-ред. совет: предс. В.С. Стёпин, заместители предс.: А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин, уч. секр. А.П. Огурцов]. – М.: Мысль, 2010. – Т. III. – 2010. – 692, [2] с. – С. 358-359.
2. Соловьёв В.С. Тайна прогресса / В.С. Соловьёв // Соловьёв Вл.С. Сочинения в 2 т. Т. 2; [общ. редакция и составление А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; примеч. С.Л. Кравца и др.]. – М.: Мысль, 1988. – 822, [2] с. – С. 556-557. – («Философское наследие»).
3. Булгаков С.Н. Христианский социализм: споры о судьбах России / С.Н. Булгаков; [редактор-составитель, автор предисловия и комментариев В.Н. Акулинин]. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. – 350 с.

4. Иг. Вениамин (Новик). Христианский социализм прот. Сергия Булгакова // Русское богословие в европейском контексте. С.Н. Булгаков и западная религиозно-философская мысль; [под ред. Владимира Поруса]. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – 376 с. – С. 315-326. – (серия «Религиозные мыслители»).
5. Котляров М.А. Прогресс в философии хозяйства С.Н. Булгакова / М.А. Котляров // Булгаковские чтения: Сборник научных статей по материалам IV Всероссийской научной конференции с международным участием [Текст]; [под общей ред. Л.И. Пахарь]. – Орёл: ООО Полиграфическая фирма «Картуш», Издательство ОГУ, 2010. – 412 с. – С. 7-9.
6. Булгаков С.Н. Два града: исследования о природе общественных идеалов / С.Н. Булгаков; [вступ. статья Ю.Н. Давыдова, сост. и комментарии В.В. Сапова]. – М.: Астрель, 2008. – 784 с.
7. Мелих Ю.Б. О личности Л.П. Карсавина. К 125-летнему юбилею / Ю.Б. Мелих // Вестник МГТУ. – т. 10. – № 3. – 2007. – С. 409-417.
8. Карсавин Л.П. Философия истории / Л.П. Карсавин. – Мн.: Издательство Белорусского Экзархата, 2011. – 768 с.
9. Татаркевич Вл. Історія філософії: Т. 2: Філософія Нового часу до 1830 року / Владислав Татаркевич; [пер. з польск. Я. Соноцький, О. Гірний]. – Львів: Свічадо, 1999. – 352 с.
10. Карсавин Л.П. Джордано Бруно / Л.П. Карсавин. – Берлин: Обелиск, 1923. – 277 с.